

Revista Caminhando, vol. 8, n. 2 [12], (2003)

Metodismo e indigenismo no Brasil

Em homenagem a Daniel Kidder, metodista norte-americano que entre 1836 a 1840 viveu, observou e descreveu estas terras que chamamos Brasil

Ana Claudia Figueroa¹

“‘Feriados’ no entender de muitos naturais do país são aqueles aos quais todos os outros dias estão subordinados. É pelo tempo das festas que a natureza produz as mais saborosas frutas e as mais lindas flores. Velhos e moços aguardam as festas com viva ansiedade. Humildes e abastados gastam, então, livremente”.(KIDDER: 1980, 97)

Em tempos de comemorações dos 300 anos do nascimento de João Wesley, refletir os caminhos da pastoral indigenista metodista no Brasil pressupõe duas vontades: saber como os caminhos de Wesley inspiram e se recriam nos nossos próprios caminhos; conhecer as escolhas e teologias que sustentam as iniciativas metodistas. Que estas vontades se trançam nos relatos e testemunhos que coleteo a seguir.

¹ Mestrado em Ciências da Religião na área de Bíblia, UMESP. Coordenadora de extensão da Rede Metodista de Educação IPA, Porto Alegre-RS.

Pastoral e alteridade

Os modelos missionários que podem ser estudados no processo da história da ocupação territorial, em terra hoje chamada brasileira, retratam a elaboração de justificativas teológicas para um programa colonizador. Ao estudarmos a história, em seu modelo clássico dos livros escolares, percebemos que cada ciclo de penetração em cada região foi acompanhado de estratégias missionárias sustentadas por arguições teológicas de convivência e suporte do processo de ocupação.

Tão expansionista quanto os modelos de colonização, as missões traçaram para si, como destino, expandir a territorialidade do reino de Deus/imagem e semelhança de mim. A salvação está na igreja (nas igrejas), em viver mimeticamente os modelos eclesiais propostos, ainda que sejam repetições simbólicas, reconstruídas em significado nas culturas múltiplas que compõem os movimentos das populações. Das aldeias/cidades, em muitos lugares aldeamentos das ordens católicas, herdamos (num permanente movimento de transformação) as santidades, a umbanda, a festa do boi (com o *amo*, a sinhazinha, rituais indígenas, lendas amazônicas, e a aparição de Cunchã-poranga), inúmeras festas e procissões para santos. Todas festas/rituais cristãos incorporaram elementos culturais que se resignificam a cada movimento da história cotidiana e das novidades dos projetos de ocupação².

Isso quer dizer que as missões trouxeram elementos constitutivos da categoria *colonizar é também cultural* (“aculturando”). Missão e aculturação caminham juntos, sinônimos, ainda que ultimamente a nomeiem enquanto inculturação ou transculturação. Estamos como que em um mercado de almas para abastecimento e manutenção de mão-de-obra da agricultura colonial, dos ciclos econômicos históricos e dos megas empreendimentos de extração mineral e pe-

² Estes aspectos são estudados por Vainfas (2000), que aponta aspectos históricos que constituem a composição cultural das festas e rituais no processo de constituição cultural do Brasil.

trolífera. São múltiplos os exemplos de como as missões se prestaram a fazer uma acomodação menos traumática (nem sempre) ao processo de assimilação das populações aos grandes projetos econômicos. Financiar uma missão, para muitos das oligarquias dos “*patrões*”, “*coronéis*” e grandes empresários, sempre foi uma boa medida, porque, além de realizar a caridade (sua obrigatoriedade cristã), também investe-se na diminuição do impacto conflitivo entre a vida das pessoas e os interesses de ocupação.³

Entre os vários modelos de missão vivenciados, há divergência de leitura quanto ao sucesso ou insucesso das investidas. Há historiadores que preferem entender que as atuações missionárias, em oposição às dos leigos no Brasil colônia, foi mais humana e garantiu espaço de sobrevivência étnica. Outros relatam apenas que existiu uma concorrência permanente entre missionários e leigos na disputa de modelos sociais mais eficientes no processo de colonizar e explorar riquezas. Estes interesses estavam vinculados a ambos grupos colonizadores.

Na fórmula básica que sustenta a expansão do cristianismo de missão está a afirmação de que o outro povo/pessoas está/estão infelizes/inferiores sem o conhecimento da minha religião/estado; por isso será necessário libertá-lo/las dessa condição. Mais recentemente, alguns grupos têm procurado afirmar que este processo não é violento quando se faz desde a própria cultura do povo; assim, a revelação do Cristo, por exemplo, se daria numa experiência cultural própria com nome, corpo e espiritualidade provenientes das culturas nativas, mas similares às do cristianismo ocidental normativo. Procura-se, com esta fórmula, analogias das culturas com as afirmações doutrinárias étnico-morais dos grupos em missão.

³ Como exemplo deste mecanismo recomendo a leitura de SOUZA (1986), um texto interessante que estuda as estruturas imaginárias que criam estas situações político-econômicas de domesticação e apropriação de identidade dos povos indígenas no Brasil no período chamado “Brasil Colônia” e que relata os mecanismos presentes ainda hoje nas relações inter-étnicas.

A convivência e a omissão são práticas que se revezam para explicar muitas das práticas de missão. Por exemplo, um projeto financiado por anos, visando exclusivamente à tradução da Bíblia para uma determinada língua indígena, criando metodologias diversas de estudos bíblicos, geralmente é acompanhado de um processo de empobrecimento gradativo da mesma população em questão. Não que o trabalho missionário empobreça os povos. Mas, levar um trabalho adiante sem enxergar a realidade político-social do povo só contribui com a tradução (que envaidece e louva quem missiona), mas não com a vida e os direitos de autodeterminação dos povos em questão.

Pastoral indigenista metodista

“Já ficou explicado o motivo porque deixei de convidar mais auxiliares da América do Norte: a decretada liquidação da organização local. Pelo mesmo motivo tenho procurado menos angariar novos membros. Mais me tenho esforçado para estender a todos a influência benfazeja do Evangelho posto em prática sem exceção de pessoa alguma: sem distinção de crenças, de bolsas, de nacionalidades, de raças e, em socorros para os necessitados, mesmo sem distinção de caráter moral. (...) Em 1880, quando se achava aqui no Pará, o Sr. Taylor me disse: ‘One of the best jobs you can do is to get a bad Catholic to be a good Catholic’.” (Justus Nelson [1925], in: REILY: 1982,22-23)

Hoje, no ano de 2003, há praticamente cem anos da experiência de Justus Nelson no norte, me pergunto das consequências de decisões conciliares, seja no aspecto teológico, seja no aspecto missionológico (em termos de estratégias de expansão eclesial). No início do século passado, a presença da Igreja Metodista no Brasil, então organizada e normatizada por deliberações provenientes de conferências e acordos norte-americanos, centrou-se na região sul-sudeste, com assistência direta da Igreja Metodista Episcopal, Sul (Norte Americana). Esta decisão adiou o crescimento do metodismo pelo

nordeste e norte. Entendo que este acontecimento foi decisivo para marcar a identidade da Igreja Metodista brasileira não somente em termos teológico-eclesiais, como também quanto às referências culturais de seus membros e as conseqüentes estratégias de crescimento eclesástico que vão marcar sua história a partir daí, principalmente no que diz respeito à identidade missionária junto a povos indígenas.

A Igreja Metodista brasileira não é indígena e compreende o indígena como “o outro” a ser assistido por sua ação social. Ao contrário de outros países latino-americanos, onde a população indígena faz parte significativa do senso populacional do país, no Brasil a identidade indígena foi historicamente relegada à marginalidade conceitual, ao ponto de descendentes de primeira geração negarem sua identidade indígena, desde que se tornem habitantes, de lugares outros para além da matriz de aldeia e que tenham atividades vinculadas à cultura de ocupação e colonização.

A Igreja Metodista brasileira historicamente tem sido *não indígena* e composta de representantes dos programas de ocupação territorial. Seu crescimento numérico e regionalizado esteve cativo desta identidade. Com esta composição, coube à Igreja Metodista responder pastoralmente aos constantes desafios que sua teologia e vivência eclesial lhe provocavam como igreja em contexto brasileiro.

Na questão das relações com povos indígenas, se, por um lado, ao longo do último século, alguns metodistas se aliaram aos mais diferentes segmentos da sociedade no seu fazer social, outros tantos metodistas se envolveram com missões entre indígenas de origem norte-americana, com base na ação e pregação fundamentalista. Estes últimos têm a memória de seu trabalho coletado em outros papéis, não nos atos oficiais da Igreja Metodista. Há um site – http://www.infobrasil.org-agen-por-cat_bra_p.pdf.url – no qual encontramos um interessante catálogo de mapeamento mundial de atuação de grupos com este perfil e de como estão localizados nas mais diferentes regiões geográficas e com declarados objetivos conversionistas. Não há um exercício de coleta formal que indique quantos metodis-

tas estão envolvidos, ou estiveram, nestas missões. Mas, no cotidiano das igrejas, muitas são as memórias daqueles que escolheram e escolhem este caminho.

Se falarmos de documentos diversos oficiais da Igreja Metodista brasileira que relatam o envolvimento de metodista com povos indígenas, até inícios da década de 1990, as experiências são remetidas ao surgimento do Grupo de Trabalho Missionário Evangélico – GTME, criado em agosto de 1979, resultado da necessidade que missionários e obreiros de várias igrejas sentiam em apoiar mais eficazmente os povos indígenas e colonos com os quais trabalhavam. Este grupo de trabalho era interdenominacional, propondo-se a repensar o conceito de missão e evangelização, trocar idéias e experiências e estreitar laços de amizade apoiando-se mutuamente. Em 1988, o GTME se definiu por um trabalho específico de apoio e solidariedade aos povos indígenas. Uma organização não-governamental, sediada em Cuiabá – MT, mantendo parcerias com as igrejas: Evangélicas de Confissão Luterana no Brasil (IECLB), Metodista, Episcopal Anglicana no Brasil (IEAB) e Presbiterianas Independente e Unida (IPI, IPU). Em vista de objetivos indígenas comuns, o GTME tem se articulado, ao longo dos anos, com entidades afins, como é o caso do Conselho Indigenista Missionário – CIMI (Igreja Católica), Operação Amazônia Nativa – OPAN e Instituto Socioambiental – ISA.

Por meio de seus membros, que atuam em diversas áreas indígenas, o GTME se propôs a uma caminhada de convivência e solidariedade, encarnando o Evangelho de Jesus Cristo através do diálogo e testemunho fraterno. Ao longo de sua trajetória, o GTME passou a desenvolver atividades nas áreas de educação indígena, saúde, economia, organização, jurídica, promoção de discussões sobre as questões indígenas nas escolas e luta pela terra. Nesse período, promoveu, também, cursos de atualização nas áreas de teologia e antropologia, entre outros, para os agentes indigenistas e representantes das igrejas parceiras. Como fruto destes trabalhos, alguns projetos da Igreja Metodista brasileira se fortaleceram e são existentes hoje: Pro-

jeto Kaiowá (o pioneiro), Grupo de Solidariedade ao Povo Krenak, Pastoral Indigenista da 4ª. Região, Projeto Tremembé, Projeto Kanamari.

Um ponto de destaque da articulação de metodistas com apoio do GTME foi toda articulação, produção e publicação da Carta Pastoral com as Diretrizes Pastorais para a Ação Missionária Indigenista. Neste documento consta uma carta aberta da Igreja Metodista por ocasião dos 500 anos do Brasil, fruto de uma reflexão da 41ª. Sema-na Wesleyana da Faculdade de Teologia, em 1992, apontando as preocupações e ansiedades da Igreja quanto ao tratamento dispensado aos nossos irmãos e irmãs indígenas por parte do governo brasileiro, bem como a avaliação que se fez da situação precária em que a maioria dos povos indígenas se encontra, em termos de sobrevivência tanto das pessoas quanto das culturas. Este documento contém, além de uma reflexão histórica, sugestões para a atuação metodista junto aos povos indígenas e as diretrizes desse trabalho, em termos do direito dos povos indígenas à terra, à cultura, à autodeterminação e à convivência fraterna e respeitosa da Igreja e da sociedade em relação a eles.

Perspectivas no tempo presente

“After all that Scripture and reason have said, so exceeding plausible are the pretences for solitary religion, for Christian’s going out of the world, or at least hiding himself in it, that we need all the wisdom of God to see through the snare, and all the power of God to escape it; so many and strong are the objections which have been brought against being social, open, active Christians.” (John Wesley, Sermão 24 II.7)⁴.

⁴ Depois de tudo quanto as Escrituras e a razão disseram, ainda assim, as pretensões em favor de uma religião solitária – em favor de que os cristãos se retirem do mundo, ou de que os cristãos que se encontrem em meio ao mundo, pelo menos, se ocultem – têm sido tão excessivamente plausíveis que necessitamos de toda a sabedoria de Deus para percebermos tal ar-

“Há uma igualdade básica entre os seres humanos, e há uma capacidade – comum a todos – de produção de cultura. Há no entanto, diferenças entre as culturas. (...) A tendência universal parece ser a de cada povo apreciar as outras culturas em comparação com a sua própria.” (SILVA, 1988:7)

Nos últimos relatos de jornais e periódicos da Igreja Metodista brasileira nas regiões eclesiásticas, e até em publicações da sede nacional, percebe-se uma tendência a reconhecer a presença de indivíduos metodistas em trabalhos diversos entre povos indígenas como missão indígena “metodista”. Quais são os critérios que temos utilizados para entender essas presenças: financiamento eclesial para as presenças de pessoas metodistas? O estilo do trabalho em desenvolvimento? Os comprometimentos históricos, teológicos e políticos?

A teologia cristã tem vários nomes para o sonho da vida que nasce e se recria constantemente. *Reino de Deus* é uma expressão que está na memória bíblica, guardiã de sagrados jeitos de desejar o bem uns aos outros. Tem sido a expressão que marcou as bases dos documentos que orientam as práticas eclesiais metodistas desde o Plano para a Vida e a Missão da Igreja (PVMI) e os Planos Trienais e Quadrienais, conciliares. Na Bíblia, é paradigma, referencial para o desejo de vida nos ensinamentos de Jesus. As parábolas, algumas famosas entre nós, são, na maioria, jeito de descrever simbolicamente o Reino de Deus: o bom samaritano, o filho pródigo, a moeda perdida. Muitas formas de agir/atuar visando ao bem de todas as pessoas.

Nesse jogo de expressões que existem e ajudam a externalizar desejos e sonhos, *Vida Digna* é atual e urgente. Por trás dessas palavras está a vontade de que sejam garantidas, a todas as pessoas, as coisas consideradas básicas para a vida: comida, saúde, lazer, educação, trabalho etc. No entanto, a vida plena, digna, tem outra dimensão que é a garantia de um bom relacionamento entre as pessoas, entre a instituição e as pessoas, entre as pessoas e a instituição. Ou seja,

madilha, e de todo o poder de Deus para escaparmos a ela; de tal modo são fortes as objeções que se têm engendrado contra a vida social, aberta e ativa dos cristãos.

que haja um consenso ético que oriente a vida de todas as pessoas. Esse consenso ético não deve ser entendido como supressão dos conflitos e hierarquização das diferenças culturais, de valores distintos e das demandas sociais diversas. Essa busca de um patamar comum coloca o desafio de identificação de relações assimétricas e de mecanismos de exercício de poder compartilhado, sem hierarquização do mesmo. Para nós, que sonhamos com o Reino de Deus, a realização da *Vida Abundante*, ensinada pela memória do Evangelho, concretiza-se em nossas ações.

Uma contribuição teológica para as missões indigenistas nos dias atuais pede repensar os princípios de identidade dos trabalhos missionários, entre povos indígenas, que se têm norteado no termo Pastoral de Convivência.

Ações solidárias, estar junto, encarnar (inculturar) têm sido termos quase sinônimos, inspirados em princípios bíblicos que falam do amor cristão, da justiça e das experiências de libertação de situações de opressão. Na maioria das vezes nos vestimos desses princípios e nos colocamos como referência para análise, compreensão e juízo de outros grupos de ações e/ou pessoas. Dizemos: “O meu trabalho é o correto, minha atitude e pensamento são soluções mais adequadas para as mais diversas situações vividas”. Estamos sendo etno/ético/teo – cêntricos. Não conseguimos superar a difícil tarefa de não nos colocar como referência absoluta, tendendo a extinguir os diferentes.

Por que isso acontece?

Talvez porque os princípios teológicos que nos orientam estejam construídos nas sólidas bases cristalizadas no espaço da *a-temporalidade*; não nos permitimos perceber a riqueza da dinâmica do cotidiano, no relacionamento com “o outro” diferente radicalmente de mim. Conseqüentemente, ao utilizarmos velhos modelos de missiologia, já não encontramos lugar numa sociedade brasileira marcada pela garantia dos direitos à diferencialidade, da implementação de políticas públicas de proteção da multiculturalidade. Vive-

mos, nesse sentido, tempos de *ânimo* e tempos de *desmanche*, que se revezam cotidianamente nos instigando a uma permanente mudança de perspectivas de pastoral.

“A Igreja Metodista entende que: (...) a sociedade é um todo social, sujeito permanentemente à influência de fatores que o modificam, que o pressionam impondo mudanças profundas no comportamento humano.” (Credo Social da Igreja Metodista, in: Cânones: 1998)

Bibliografia

- BELCHIMOL, Samuel. *Amazônia, quatro visões milenaristas*. Belém, 1999.
- _____. *Judeus no ciclo da Borracha*. Manaus: Edições Xerox, 1998.
- CASTRO, Mavignier. *Amazônia Panteísta*. Manaus: UA, 2000.
- DAMIAN, Juan. *500 anos: Paixão e Morte de nossos Indígenas*. Quito, Equador: CLAI, 1992.
- FAUSTO, Carlos. *Os índios antes do Brasil*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 1994.
- FILHO, Pontes. *Estudos de História do Amazonas*. Manaus: Editora Valer, 2000.
- FRANCO, Scilla. *Minha prece: coletânea de textos indígenas e missionários*. São Bernardo do Campo: Imprensa Metodista, 1987.
- G.LÉONARD, Emile. *O Protestantismo Brasileiro, estudo de eclesiologia e história social*. São Paulo: Aste, 1963.
- HOONAERT, Eduardo (coord.). *História da Igreja na Amazônia*. Petrópolis: Vozes, 1995.
- KEMPER, Thomas e SILVA, Jaider Batista (org.). *Repensando a Evangelização junto aos povos indígenas*. São Bernardo do Campo: Editeo, 1992.
- KIDDER, Daniel R. Perish. *Reminiscências de viagens a permanência no Brasil. Províncias do norte: notícias históricas e geográficas*. Itatiaia-SP: EDUSP, 1980.
- REILY, Ducan Alexander. *Metodismo na Amazônia* (resumo do trabalho missionário de Justus Nelson e sua despedida da Igreja Metodista de Belém do Pará. Transcrição integral do “Apologistha Christão Brasileiro”, publicado em 1925). São Bernardo do Campo:

Faculdade de Teologia da Igreja Metodista e Instituto Metodista de Ensino Superior, 1982.

RIBEIRO, Darcy. *Uirá sai à procura de Deus*. São Paulo: Paz e Terra, 1986.

ROCHA, E. *O que é Etnocentrismo*. São Paulo: Brasiliense, 1982.

SILVA, Aracy Lopes da. *Índios*. São Paulo: Ática, 1988.

SILVA, Aracy Lopez e GRUPIONI, Luiz D.B. *A temática indígena na Escola*. Brasília: MEC, MARI, UNESCO, 1995.

SOUZA, Laura de Melo e. *O diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia da Letras, 1986.

TEIXEIRA, Carlos Corrêa. *Visões da Natureza, seringueiros e colonos em Rondônia*. São Paulo: EDUC/FAPESP, 2001.

VAINFAS, R. e SOUZA, J. B. *Brasil de Todos os Santos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2000.

ZWETSCH, Roberto (org.). *500 anos de invasão, 500 anos de resistência*. São Paulo: Paulinas/ CEDI, 1992.

Documentos

Relatórios diversos de encontros e assembléias do GTME.

Relatórios de encontros, consultas e coordenação do GTI da Igreja Metodista.